

٢١٤
ش . س

شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني ، مسعود
ابن عمر - ٧٩٣هـ . بخط حسين بن خواجه علي
ابن لحاجي حسين سنة ١٠٠٦هـ .

٧٥ ق ١٥ س ٢١ر ×١٥ سم

نسخة حسنة ، خطها تعليق حسن ، طبع بدمشق
٧٥٣٣ سنة ١٩٧٤م (نسخة في المكتبة) .

الأعلام ٨ : ١١٣ أوقاف بغداد ٢ : ١٩٧

١- أصول الدين أ- المؤلف

ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ

ف ٢/١٥٨٧
١٤/٦/١٦

وقف هذا الكتاب لله تعالى

واقفه

ابو بكر افندي

وجعلت توليته لاولاد نائم لاولادهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه
محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة
طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام و
اساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام
نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام
يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد
في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص
هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه
شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر

ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في
توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل
اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد
مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا
عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي
الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد
وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من
جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها
وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه
واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم
ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع

والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات استغنوا
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير
مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين
المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف
الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى
والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا
بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد
والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع و
الاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان
مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا

حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم
قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه
اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق
عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا
ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره
قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم
خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين و
الرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون
ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو
الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي
بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم
اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة

وجرى عليه جماعة من الصحابة رضه في باب العقايد وذلك

ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن

البصري يقرر ان مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت

المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا

فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد

لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تع و

نفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام

وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع

مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الا

شعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات

احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول

يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب

قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا

وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة

ماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك

انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك

ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا

لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي

وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه [بابطال] راي المعتزلة

واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل

السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض

فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه

الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها

فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات

والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن

الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين

وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية و

غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنياوية وبراهينه

الحجج القطعية المويد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف

من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والعاجز
عن تحصيل اليقين والقاصد لافساد عقايد المسلمين والخائض
فيما لا يفتقر اليه غوامض المتفلسفين والا فكيف
يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
ثم انه لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات
المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله
ثم منها الى ساير السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه
على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل بذلك لمعرفة ما هو المقصود الاهم فقال

قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على
الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق
من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم
مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه

حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به
الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار
تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء
عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ
مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق
الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا
المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من
الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس
الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما
يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل
قوله وانا ابو النجم وشعري شعري على ان التحقيق
ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه
بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون

البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه
بالحيوانية مفيدا فاذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك
لغوا والعلم بها اي بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وبا
حوالها متحقق وقيل المراد بالعلم العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم
بجميع الحقايق والجواب ان المراد بها الجنس ردا على القائلين بانه
لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة الشيء ولا بعدم
ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء
ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من
ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا
الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا
فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء
ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم
اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبتت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا

نوعا من الحكم فيثبت شيء من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات
والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف ويعرض
شبه تفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات
ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط
الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض با
نتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف
او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد
الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات والحق انه لا طريق
الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا
وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا
معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه
اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا

اي بحث الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن
قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا
كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب
تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس
بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا
نقايض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من
التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن
للخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق
تع وتقدس فانه لذاته لا لسبب من الاسباب ثلاثة الحواس
السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه
الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق
والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان
قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تع لانها بخلقه

بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب
الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والا
خبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان
يخلق الله تع لنا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل
المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة
بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل
بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ
في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال
الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي
العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه
سببا اخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس
المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل
الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان

مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا لان يفضي الى العلم بمجرد التفات
او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوه السبب
في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء
وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل للصفراء
وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة
من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس
بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي
تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية
السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك والبصر وهو القوة المودعة في العصبتين المجوفتين
اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين
يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات
والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس

في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة
في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهو قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة
اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس
وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة
منها اي من الحواس الخمس توقف اي يطلع على ما وضعت
هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله سبحانه وتعالى خلق كلا من
تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات
والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ام يمتنع ففيه خلاف والحق
الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا
يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات

مثلاً فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً
قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم
واللسان والخبر الصادق اي الخبر المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً او لا تطابقه
فيكون كاذباً فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد
يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي
الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات
المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر
سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر
الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز العقل
توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو
بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة
الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب

للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود
مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به
ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر
النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين موسى عم فتواتره
ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وايضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب
المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم بكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية
والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري
بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار
بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة و

وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني

خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان

بعثه الله تع الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب

بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار

صدق من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول يوجب

العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل

وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول

الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم

حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي

يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا

للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى

الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا

يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على

الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات

وكل خبر

وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به

اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة

كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم

احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك

المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا كان

جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواترات

فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول

بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما

خبر الواحد فانه لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر

الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول

الله عم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات

والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر

هو العلم بكونه خبر الرسول عم لان هذا المعنى هو الذي تواتر

الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عم هو ادراك

الالفاظ وكونها كلام رسول والاستدلالي هو العلم بمضمونه

وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة للمدعي واليمين على من انكر
علم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو خبر آحاد ثم علم منه انه يجب ان
يكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق
المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك
او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر
بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون
سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن
المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول
عم فحكمه حكم خبر الرسول عم وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا
واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والا
دراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا اما
صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض
الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلافات وتناقض
الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح
من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه
اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد
قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف
كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات
النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة
باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يتعين فيه بالنظر كما يقال قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه

فيكون بكل نظر صحيح مفرو[ن] بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق

هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما ثبت منه

اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير

احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه

فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء

ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه

فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر

في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راى نارا

فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى دخانا

فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني

بالاستدلال فهو كسبي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة

الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الا

ستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات

فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد و

والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر

بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ويقال في مقابلة الاستدلالي

ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم

العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب

بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم

الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد

من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي

وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة

اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر

العقل ثم قال والحاصل من نظر نوعان ضروري يحصل باول

النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي

يحتاج الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان

والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض

ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى

ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مراده

بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم

بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان

تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام

ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير

والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر

نحو قوله عم الهمني ربي وقد حكي عن كثير من السلف واما

خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد

الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما

والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تع

من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام

وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان والى غير ذلك

فيخرج صفات الله تع لانها ليست غير الذات كما انها

ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض

وما عليه

وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان

معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات

بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها

لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول

بحدوث ما سوى الله تع لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق

العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم

اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث

لما سنبين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا

المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان

ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز

شيء اخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو

موضوعه اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع

هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع

الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه

امر وجوده في الحيز امر آخر ولهذا انتقل عنه وعند الفلاسفة
معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر
اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا
كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري والمجردات وهو اي
ما له قيام بذاته من العالم اما متركب اي من جزئين فصاعدا وهو الجسم
وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلثة اعني
الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق
تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا
الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه
التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين
اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب
كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه
نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم
الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم

لا صفة

١٤

لا صفة او غير متركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر يعني
الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول
والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية
على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين
لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند
المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن
الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير المتناهي الاجزاء والعظم
والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق
فالله تع قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى
لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تع عليه

دفعاً للعجز وان لم يكن يثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول

فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء

لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها

عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فمشهوران فلان

الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها

غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية

وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار مقدار

القائم فيه والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة

النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف فلهذا مال الامام الرازي في هذه

المسألة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم

في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل

اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر

الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات

وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره

بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت

بالمنعوت

بالمنعوت على ما سبق الى الفهم انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم

فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر

قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى كالالوان

واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والصفرة والخضرة

والضياء والباقي بالتركيب والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة

والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة

والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة

ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة

وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض

الا للاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر

فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة

كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم

ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده

اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار

يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث فهي حادثة واما المقدمة الاولى
فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان واما عدم الخلو عنهما
فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون
آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين
في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز
ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم
المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت
عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال
تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي
على التقضي وعدم الاستقرار وكل ساكن فهو جائز الزوال

لان كل جسم

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز
عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحوادث
لو ثبت في الازل للزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال
وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في
الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون
متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة
والجواب ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات
غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات
والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها والثالث
ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود
الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم

الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها
حركة اخرى لا الى بداية وهذا مما يتعجب منه العقلاء بنفسه وهم
يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة
المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور
قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان كل
جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز
عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه
ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له
من محدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح
ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب
الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له
مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب

من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون
واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها
وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت
الى علة وهي لا تجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع
السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض
من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا الى غير النهاية
جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق
الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة
الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاول
واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن
فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية
وتتناهى ويلزم تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر

متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي

محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق

جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية

ولا بمعلومات الله تع ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع

لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات

انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل

في الوجود فانه محال الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن

ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور

في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تع لو كان

فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن

بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا

منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد

بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران

فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث

والامكان

والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان

التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما

ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر

وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او تكون

الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال او يمتنع

اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا

واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية

والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة

جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه

بقوله تع ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد به الفساد بالفعل

اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه

لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد

فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات

ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية

والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان

لا يمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد
الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة
ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد
بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي
بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء
الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم
بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان
العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه
على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم
هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء
لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره
ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في
التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين
كالامام حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم
في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان
الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء
معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان
القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث
فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب

فهو قول بما ذهبت الفلاسفة من انقسام كل من القدم

والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد

وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله الحي القادر

العليم السميع المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث

العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه

من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه

الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا

قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع

عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع

وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه

لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع

بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما بالمعنى فيلزم قيام المعنى

بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع

لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا

مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه

التبعية

التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله

وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا

وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان

الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف

البارى وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد

الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض

بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء

هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى

بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة

وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة

اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه

مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه

اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى

متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما

للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام

الممكن واراد به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع

واما ان اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع

اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع في ذلك مع تبادر

الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق

الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل

فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك

مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية

وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود

لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن

باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة ومن لغة اخرى وما يلازم معناه

وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان

او فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة

الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود

اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني

ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد

وهو ط

وهو ظ ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب

منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء يسمى

باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا

ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف

بالماهية اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو

والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقومة فيلزم

التركب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والرطوبة

والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع

المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ

بعد في بعد اخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة

عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى

منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل

الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا التمكن

اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء

ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل

هذا الجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف

بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث

وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم

اجتماع الاضداد او على بعضها ومن مثنوية الاقدام في افادت

المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص

وتدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة

فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها

صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها ممكنات

ضعيفة توهن عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاغين

زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على هذا الشبه

الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية

والصورة والجوارح بان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما

متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى

ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز

فيكون جسما او جزء جسم ومصورا متناهيا والجواب ان ذلك

على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا

فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون

متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة

لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانهما اما حدود واطراف للامكنة او نفس

الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان

لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة

عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات

بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك

قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة

وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه وآكده فلم يبال

بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان

مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة

الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ

من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر

ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم

عدم كونه متحيزا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون في زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن المذكور



وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة
القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول
بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء
اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا
اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح
كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء
من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل
واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية
ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ويتجدد
في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة
وقديما وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة
عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا

في وصف

في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ ابو المعين رح في التبصرة
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة
بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة
من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات
والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري
المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض
نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم
العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم
الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية
انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبخل

انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس

مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس

الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت

مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة

وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له

الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت

النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة

على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا عالما وليس النزاع

في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به

مشايخنا من ان الله تع حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل

البقاء والله تع عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل

البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع

في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم به زايد عليه حادث فهل

للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائد عليه وكذا جميع الصفات

فانكر

فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته

تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك

فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب

ما سبق من ان المستحيل تعدد ذوات قديمة وهو غير لازم ويلزمكم

كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم

ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قايم بذاته الى غير ذلك من المحالات

ازلية لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة

قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء

الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن

مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته

ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها

موجودات قديمة متغايرة لذات الله تع فيلزم قدم غير الله تع وتعدد

القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام

المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من ان الواجب الوجود

بالذات هو الله تع وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة

من القدماء فاما ان الثمانية او اكثر اشار اليه الجواب بقوله وعلى لا هو

ولا غيره يعني ان صفات الله تع ليست عين الذات ولا غير الذات

فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء

المتغائرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود

والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا

ان اقنوم العلم قد انتقل من ذات الله تع الى بدن عيسى عم فجوزوا

الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغائرة ولقائل ان يمنع توقف

التعدد والتكثر على التغائر بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب

الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة

مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغائر الكل وايضا لا يتصور

النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغائرة كانت

او غير متغائرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات

وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة الوجود

لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني

ذات الله تع وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته

هو الله تع وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تع واما في نفسها

فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له

غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود

الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تع قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء

لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات

الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي

الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها

فان قيل هذا في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما

لان نفي الغيرية صريحا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع

نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع

بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره

والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية

بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر

اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا

فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث

لا يكون مفهوم منهم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع

الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

والعدم على الازلي ممتنع والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها

وبقاؤه بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات

المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة متصور فيكون غير الذات

كما ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين

انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم

مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا

بدون المحل وهو ظ مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب

واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة

للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر

من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان

تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم

قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء

مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد

من العشرة

بين العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة

والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظ لانا نقول

قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها

لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا

ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة

لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين كالاب والابن وكالاخوين

وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية

ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب

المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة

الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح

الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب

بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان

فانه لا يفيد قلنا لانه هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة

الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء

الغير المحمولة كالواحد مع العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة

ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين

سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك

من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول كل

فرد من افراده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة

وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها

هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي

صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة

ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية

توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة

تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك

ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول

هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم

من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات

قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما

عبارتان

عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد

الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون

تعلق العلم بالمعلوم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم

ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم

ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب

ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به فقد امر كل مكلف بالايمان وسائر

الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة

ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع

استعماله في المخلوقات والترزيق وهو تكوين مخصوص صرح به اشارة

الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك

مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات

هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال

والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب

من الحروف وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى

ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر

الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده

كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره

ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام

لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضى الله عنه

زورت في نفسي مقالة كثيرة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي

كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة

وتواتر النقل عن الانبياء عم انه متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير

ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية وهي العلم والقدرة

والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان

في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها

وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى متكلم بكلام

هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام

ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم

بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام

الحوادث بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة

انها

انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي

وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلام الله تعالى عرض من جنس

الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اى الكلام صفة

اى معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم

مع القدرة عليه والافة التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب

الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة

كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون

الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد

بالسكوت والافة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر

على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت

والخرس والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر

الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات

فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات

لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها

فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير

احد تلك الاقسام عند التعلق وذلك فيما لا يزال واما في الازل

فلا انقسام له اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل

اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب

على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام

وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني

بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل

الامر والنهي بلا مامور ومنهي عنه سفه وعبث والاخبار في الازل

بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه

في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل

لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا

لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره

بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء

من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه

عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان ولما صرح بازلية الكلام

حاول التنبيه

٢٩

حاول التنبيه على ان القرآن ايضا يطلق على هذا الكلام النفسي القديم

كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ رحمهم الله من انه يقال القرآن

كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف

من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا وعنادا واقام

غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام

على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه

مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة

فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق ام غير مخلوق ولهذا يترجم

المسألة بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع

الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ

والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر من انه

ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم انه تعالى متكلم ولا معنى له

سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام الكلام اللفظي الحادث بذات

الله تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف

بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم
والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك انما يقوم
حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تع متكلما ذهبوا الى انه
متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك
من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تع بالاعراض
المخلوقة والله تع عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم
متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
وهذا يستلزم كونه مكتوبا بالمصاحف مقروءا بالالسن مسموعا
بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب
بقوله وهو اي القران الذي هو كلام الله تع مكتوب في مصاحفنا
اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا
اي بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بتلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا

في المصاحف

في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والاذان بل معنى قائم بذات
الله تع يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب
بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار
جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان
ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القران بما هو
من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة
كما في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القران
او المخيلة كما في قولنا حفظت القران او الاشكال المنقوشة كما في قولنا
يحرم للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام الشرعية
هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تع

فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق

الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور فمعنى قوله تع حتى يسمع

كلام الله تع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عم سمع بسمع

صوتا دالا على كلام الله تع لكن لما كان بلا واسطة الكتابة والملك خص

باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم

المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور

والايات كلام الله تع والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به

هو كلام الله تع حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف

المفصل الى السور والايات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا

التحقيق ان كلام الله تع اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى

الاضافة كونه صفة له تع وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور

والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تع ليس من تاليف المخلوقين

فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تع وما وقع

في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم

المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم

بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته

على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وقد ذهب بعض المحققين

الى ان المعنى في قول بعض مشايخنا كلام الله تع معنى قديم ليس في

مقابلة اللفظ حتى يراد مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين

والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ

والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف

المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ

بالسين في بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم

بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير

ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب انما يحصل

في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقروء قديم

والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تع فلا ترتب فيه حتى ان من سمع

كلامه تع سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم الاحتياج الى الالة هذا حاصل

كلامه وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف

المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال

المرتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان
كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا
والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد
والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم
مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ
الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه احدها انه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى لما مر والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق
فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق
فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز
اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم
التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد واما بدونه
فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع

والرابع

والرابع انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون
كل جسم خالقا لنفسه ومكونا ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة
على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين
على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا
ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق
والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى
القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون
وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل
القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار
الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين
باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة

وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون
تعلقاتها حادثة وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الصانع
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد
وهو مح وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم
قدم العالم وهو بط اولا فيكون التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به وما يقال من القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر
لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما
عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز
ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة
فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم
عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
كان القول بتعلق وجوده بتكوين الصانع قولا بحدوثه ومن ههنا يقال
ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم

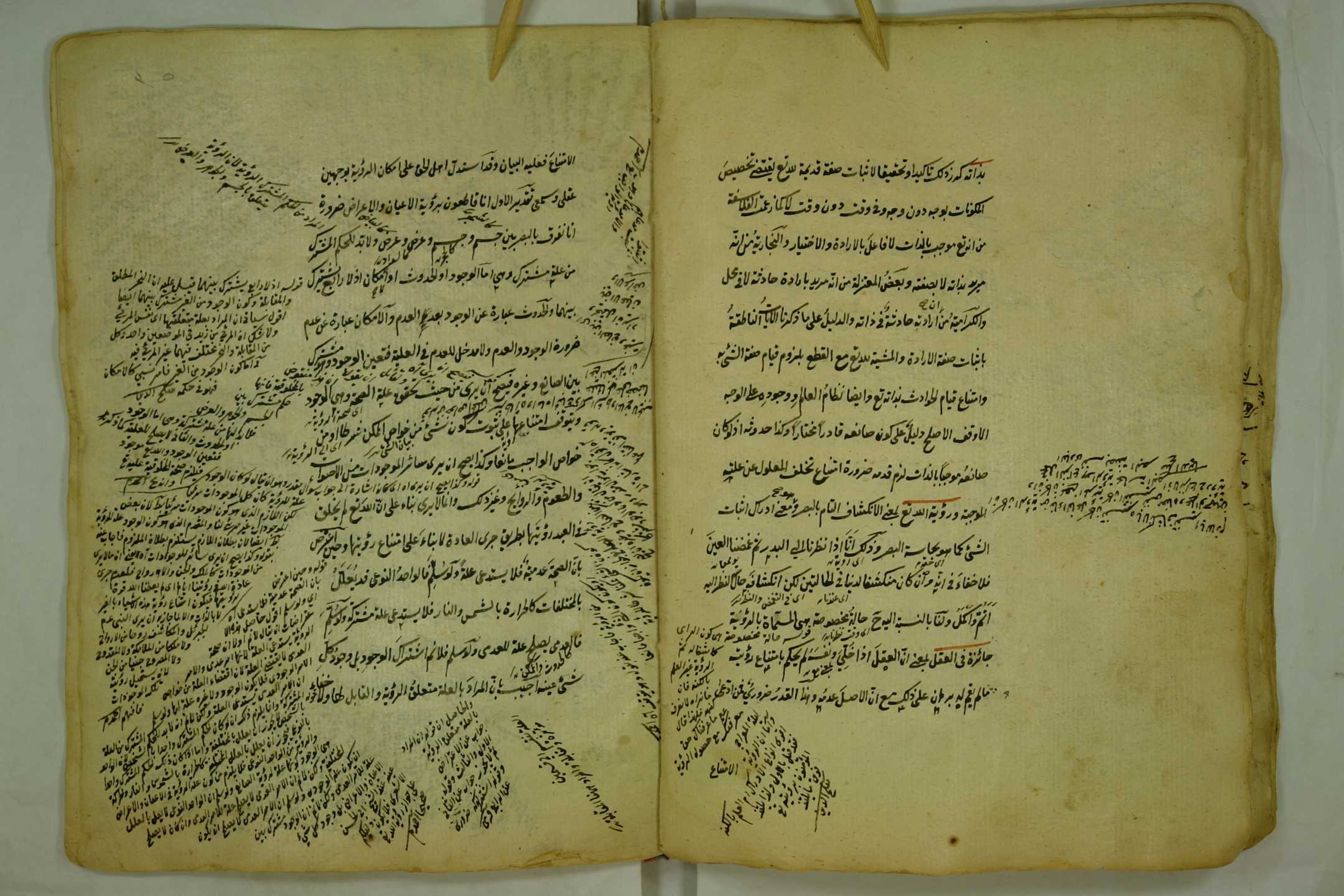
بعض الاجزاء

بعض الاجزاء كالهيولى والآخرون انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير فالحاصل انا لا نم انه لا يتصور التكوين بدون
وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية وهي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم
عن العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه
بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر
لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت
وجود المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة
انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع
وهو مح وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه

من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا
والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وانه لا يكون
انه تع مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تع وان لا يصح القول بانه خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود
الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه
على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل
في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون
استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا
لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون
ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه

ليس في الخارج

ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى
يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ
الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون
الاشياء وصدورها عن الباري تع يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات
مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المقدور بوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور بوقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد
يتناهى واما كون كل من ذلك صفة ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء
النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون
منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء
وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل
تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة الله تع ازلية قائمة



بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى يقتضي تخصيص
المكونات بوجه دون وجه ووقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة
من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه
مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل
والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به
وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى ادراك اثبات
الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين
فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه
اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية
جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته
ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري

الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين
عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة
انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك
من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم
ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك
بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود
ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من
خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق
في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض
بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل
بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم
فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل
شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء

في لزوم كونه وجودياً لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول

ما نرى شبحاً من بعيد انما يدرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية

او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة

بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق

الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود والمشترك ضروري

وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض

من غير اعتبار خصوصيته وتقدير الثاني ان موسى عم قد سئل الرؤية بقوله

رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات

الصنع وما لا يجوز او سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال والانبياء منزهون عن ذلك

وان الصنع قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمتعلق

بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به

والكل لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واعترض بوجوه اقواها ان سوال

موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو

استقرار الجبل حال تحركه وهو محال بان كل من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة

واجيب

في اركابه على ان

في اركابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم

ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الصنع بالامتناع

وايا ما كان يكون السوال عبثاً والاستقرار حال التحرك ايضاً ممكن بان يقع

السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة

بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الصنع في الدار

الاخرة اما الكتاب فقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة

واما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر

وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع

فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات

الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين

وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات

ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي

وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد

واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الصنع

والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة

من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى

وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط

برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل

لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار

وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته

عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه

الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل

بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم

لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى

للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية

على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها

اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي

والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الايات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة

بالاستعظام

بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها

لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل

لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا

ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في ان النبي عم هل

راى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية

في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة

تكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر

والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله

وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ

الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى

كل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق

لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون

الا كذلك واللازم باطل فان المشي من الموضع الى موضع قد يشتمل

على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور

للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر
افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش
ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر
اظهر الثاني النصوص الدالة في ذلك كقوله تع والله خلقكم وما تعملون اي عملكم
على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تع او للعبد لم يرد
بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي
هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية
وكقوله تع الله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تع افمن يخلق كمن
لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول
الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس
او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تع لافتقاره الى الاسباب والآلات التي

هي بخلق

هي بخلق الله تع الآن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم
في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى او احتجت المعتزلة بانا نعرف
بالضرورة الفرق بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تع لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظ والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب
والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تع وقد يتمسك
بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به
ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تع هو خالق للسواد والبياض
وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تع فتبارك الله
احسن الخالقين وان تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا
بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما
عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب
التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال

ولو كان الكفر بقضاء الله تع لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل
لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون
المقضي والتقدير هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع
وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تع وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تع وهو يستدعي القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تع اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسوق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تع للشرور والقبائح حتى قالوا انه تع اراد من الكافر والفاسق
ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده
ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع
من افعال العباد على خلاف ارادة الله تع وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد
انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له
لم لا تسلم فقال لان الله تع لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي
ان الله تع يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك

الاغلب

الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب
بن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني فلما راى الاستاذ قال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما شاء
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا
ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به
وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تع او لانه لا يسأل عما يفعل
الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء
ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالايات وباب التاويل مفتوح على الفريقين
وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كان
معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة الجمادات
لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش
وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية

ينفي ذلك كقوله تع جزاء بما كانوا يعملون وقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تع وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان تعلقا

بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا نعلم

ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري

واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق

للاختيار لا مناف ايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تع مستقل

بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين

مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق

هو الله تع وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش

دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تع

خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد

الله تع الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين

مختلفتين فالفعل مقدور الله تع بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب

وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة

المفصحة

المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تع وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة

والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة

والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد

القادر به والخلق يصح فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات

الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما يعود له دون

الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا

لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين

مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تع بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

كفعل العبد ينسب الى الله تع بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف

كان قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت

ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا

بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام

الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح

فجعلنا كسبه القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

الذم والعقاب والحسن اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح

في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم و [العقاب]
ليشمل المباح [في الدنيا] برضاء الله تع اي ارادته من غير اعتراض والقبيح منه [في الاخرة] وهو ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاء [الله تع صح] لما عليه من الاعتراض
قال الله تع ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل
والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل
خلافاً للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره
صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تع في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة
يخلقها الله تع عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير
خلق الله تع قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر كان هو المضيع
لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون
السمع واذا كان الاستطاعة عرضاً وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة
عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال
عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم

ذلك

ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون الا مقارنة
ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة الى آن الفعل
اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود
الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة
بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل
بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الاولى ممتنعاً ففيه نظر لان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل [حدوث صح]
فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل
في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام
الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء
ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة المجتمعة بجميع شرائط

[السابقة المستجمعة صح]

التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني
على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه
يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون
بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت
فلو لم يكن الاستطاعة متحققة ح لزم التكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب
بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح كما في قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له
فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف
كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الا انه
لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف
يعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة
تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل

سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضه حتى ان القدرة
المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق
وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف
به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق
الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل
لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد
ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون
الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هو القدرة المتعلقة بالفعل
وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة
فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو
من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا
في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تع
علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع
التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس

في نفسه لكن لا يمكن للعبد صح

في الوسع متفق عليه لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تع
انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تع حكاية ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا طاقة من العوارض
اليه واما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله تع لا يكلف الله نفسا
الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال
ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه
لو وقع لزم كذب كلام الله تع وهو مح وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق
علم الله تع او ارادته او اختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نم ان كل ما يكون
ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك ان لو لم يعرض له الامتناع
بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تع
لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض
فعدمه مح
وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح والحاصل ان الممكن لا يلزم
من فرض وقوعه مح بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه
يستلزم المح وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار

في الزجاج

في الزجاج عقيب كسر انسان فبتخليق الله تع لا يصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع
فيه ام لا وكذا ما يشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تع لما مر من ان
الخالق هو الله تع وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة
الفعل مح
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تع قالوا ان كان الفعل صادرا
عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد
من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تع وعندنا الكل بخلق الله تع
لا صنع للعبد في تخليقه والاولى انه لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
والا مح
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها
بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم
بعض المعتزلة من ان الله تع قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تع قد حكم باجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات
يزيد في العمر وبانه لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا

الاجل عبارة عن الوقت المقدر لموت الميت مح

ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول

يعني بعض الطاعات تزيد في العمر

ان الله تع كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان عمره اربعين سنة
لكن علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تع انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب
العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تع
عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تع لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا
ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تع خلق الموت والحيوة والاكثرون
على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي من المعتزلة ان للمقتول
اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت
ولا كما زعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض
والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تع الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون
حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى
الاضافة الى الله تع مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام

ليس برزق

ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله
الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تع حلالا
ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تع معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق
الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا
الى الله تع لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء
مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما
لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه
لان ما قدره الله تع غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى
الملك فلا يمتنع والله تع يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة
والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة الى ان ليس المراد بالهداية
بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد
ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تع نعم قد يضاف
الهداية الى النبي عم مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية

المراد صح

عندنا خلق الاهتداء ومثل هداهم الله فلم يهتدى مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة ببيان طريق الصواب وهو لغط لقوله تع انك لا تهدى
من احببت ولقوله نهم الله اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء
والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المط وعندنا
الدلالة على طريق توصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء
ولم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تع والا ما خلق
الله الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد
واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه على ابى جهل لعنة الله عليه
اذ فعل لكل منهما غاية مقدورة من الاصلح له ولما كان لسوال العصمة
والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله
في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقى في قدرة الله تع
بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمرى ان مفاسد
هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس

الغايب

الغايب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح
يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة
كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعرى
ما معنى وجوب الشيء على الله تع اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء
على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك
لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة
العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة

وعذاب القبر للكافرين

ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى
تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده
وهذا اولى مما يقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر
دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور
كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما
ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال
السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عند البعض ثابت
كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم استنزهوا عن البول
فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي عم في قوله تع يثبت الله الذين آمنوا
بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك

فيقول ربي

فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم
وقال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير
من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر
وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له
ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تع في جميع الاجزاء
او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم
وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى
اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات
والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب
ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك
فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط
بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر
وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها

العباد ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية
كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي
انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر
الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى
يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة
المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا
بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل
لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول
لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد
ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ

قلنا

قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء
الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة
على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ
الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها
ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى
معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على
الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم
يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى
ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب
وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق
لقوله عم ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول

الا تعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي ربي حتى قرره بذنوبه
ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها
لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم
على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن
العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد
في الحديث والجنة حق والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة
في اثباتهما اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة
موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر

وفي عالم

وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام
وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم اكثر
المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين اعدت
للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا
يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا
لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن
اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن
دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام انه اذا فني منه شيء جيء ببدله
وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي
الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن
فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان لا يفنى اهلهما اي دائمتان

لا يطرأ عليها عدم مستمر لقوله تع في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل
من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي
البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب
الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة
والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلف الروايات
فيها وروى ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك وقتل النفس بغير حق
وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا
وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل
مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل كل ما توعد الشارع بخصوصه وقيل
كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة
وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل
معصية ان اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيف الى ما دونها فهي كبيرة
والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة
التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة

الايمان

الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب
الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن
عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية
او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف عقاب ورجاء العفو
والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا
لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة
للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت
بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه
ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة
باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص

في القتل وقوله تع يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تع
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير
توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكباير بعد الاتفاق
على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة
بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري
فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن
ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف
من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تع افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن وقوله لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة
كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين
والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الايات

والاحاديث

والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ
في السوال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وكقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر
كقوله تع ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك
والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة
ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما
انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله تع لا يغفر ان يشرك به
باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم
الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه
يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية
في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع
الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن

العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف
سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر
مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة
على ثبوته والآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة
يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول
الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو
فيخصص المذنب المغفور من عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف
في الوعيد كرم فيجوز من الله تع والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تع ما يبدل القول لدي والثاني ان المذنب اذا علم
انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه
وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن
عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها

الكبيرة

الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تع لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون
للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب
بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع
عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تع
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان
الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب
القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق
الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو
كما يطلق لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال
كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تأول النصوص الدالة
على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا

للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو بدون الشفاعة فالشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم يثبت لنا قوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وقوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب الكلام
يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين
عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام
يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق
الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول
بمفهوم المخالفة وقوله شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تع واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله ما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان
والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو
والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت
المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب
وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنبة عن الكبيرة

لا يستحقان العذاب

لا يستحقان العذاب عندهم ولا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تع فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل الدخول
النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تع
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري ولقوله تع ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين
الى غير ذلك من الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار
من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر
او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا في النار على ما سبق من اصولهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين الاول

انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق
بالمعنى الذي قصدوه وهو الايجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل
فان شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة
على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى
ومن كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم خالدون
والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع
الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم
فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم
فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر الايمان في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة
آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما في قوله تعالى وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث
اي ان تصدق به وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق

الى الخبر

الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث
يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور
واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ابو علي فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا
من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع
ما جاء به النبي وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار
وسجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي جعل ذلك علامة التكذيب
والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل
كثير من الاشكالات المورد في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة
معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله
اي تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله
اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان
التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا

يعني في المجيء من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب هذا من حقه يعني جاء من حقه

او حق الايمان

بحسب اللغة دون الشرع لا خلل في التوحيد واليه اشار بقوله تع
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل كما في حالة الاكراه فان قيل
قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي
لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال
او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان
هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة
الكردري وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له
من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك
قال الله تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقال عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عم لاسامة

حين قتل

حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان
هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم
واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمتي الشهادة ويحكمون بايمانه
من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل
القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت
مصدق للنبي عم ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
قال الله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال الله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر
باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تع والنبي عم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمتي الشهادة كانوا يحكمون بكفر
المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد
على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة

على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في القران والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تع ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تع ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق لشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على رأي من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام

الثاني ان حقيقة

الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من ان الايمان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا واما الآيات الدالة على زيادة الايمان فمحمولة على ما ذكره ابو حنيفة رض انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان

ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو

من الكيفيات

من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكافرين والمعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامة التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع

ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن
ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم
تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تع فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذلك لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير
يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما
ليس بثابت للآخر فبها والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تع قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية
بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير
تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال
لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عم

لتقدم

لتقدم وفد واعليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا
الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان
للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تع او للشك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تع والتبري عن تزكية نفسه
والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك في الآن والحال ولهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك في الآن والحال فلا معنى
لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين
رض وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تع لان الشباب
ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل
ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق

ان شاء الله تع وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة
التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تع واولئك هم
المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو فى مشية الله تع ولما نقل عن بعض
الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تع بناءً على ان العبرة
فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد
من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي
من مات على الكفر نعوذ بالله تع وان كان طول عمره على التصديق والطاعة
على ما اشير اليه بقوله تع فى حق ابليس عليه اللعنة وكان من الكافرين وبقوله
عم السعيد من سعد فى بطن امه والشقي من شقي فى بطن امه اشار الى بطلان
ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تع والشقي
قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة
دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تع لما ان الاسعاد تكوين
السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تع ولا صفاته لما مر
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد

بالايمان

بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد
ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشية الله تع لا قطع بحصوله فى الحال
فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى مشية الله تع اراد الثاني
وفى ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين
الله تع وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه
عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي فى صدر
الكتاب حكمة مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال
واجب لا بمعنى الوجوب على الله تع بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم
والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه
كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال
وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال قد ارسل
الله تع رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة
والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك
مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد
ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تع خلق الجنة

والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول
الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا
جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات
او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل
الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل
لبيان ذلك كما قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء
بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة
على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله
وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى
الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري
العادة بان الله تع يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم
خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول
هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك
ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته

وان كان

وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي
لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه
في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال امكان كون المعجزة من غير الله تع او كونها
لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار
بمعنى انها لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلعم
اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن
في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل
عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلعم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
واما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما
انه اظهر كلام الله تع وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة
باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا
عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم
مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تع

وعلم به صدق دعوى النبي عم علماً عاديا لا يقدح فيه شي من الاحتمالات
العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر
وان كان تفاصيلها احادا كشجاعة علي رضه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر
وان كانت تفاصيلها احادا وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب
البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة
وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال ووثوقه
بعصمة الله تع في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبيا وان يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم
انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان
وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى يوم الدين وثانيهما انه ادعى ذلك
الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب
والحكمة وبين لهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا
من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح

واظهر الله

واظهر الله تع دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك
واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تع المنزل عليه على انه خاتم النبيين
وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه اخر الانبياء وان نبوته
لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم
بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب
احكام بل يكون خليفة لرسول الله عم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض
الاحاديث على ما روي انه عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع
وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى
ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تع منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم
ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد اقل من عددهم
يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه
لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف
روايات وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض

الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عدّ النبي عم من غير الانبياء
او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل
الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تع لان هذا معنى النبوة
والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم
عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده
بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه
بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي
واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها
لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب
النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة
صدور الكبيرة والصغيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا
اي خوفا

٦١

فيما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد
فمردود وما نقل بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء
محمد صلعم لقوله تع كنتم خير امة الاية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين
وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم
والفخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله
العاملون بامره على ما دل عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد
بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تع باطل
وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه
الله تع بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل أليس قد كفر ابليس وقد كان
من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا
فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان
لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب

الانبياء على الذلة والسهو وكانا يعلمان الناس السحر ويقولان انما نحن
فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعلم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها
على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد
وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل
هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القرآن
كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القرآن والكتابة يجوز ان يكون بعض السور
افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى
فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج
لرسول الله عم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت
بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتني
على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام متماثلة
يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها وقوله في اليقظة اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج
فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رض انها قالت ما فقد جسد محمد عم
ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب

بان المراد

بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه
وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم
انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه
كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج
في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق
العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي
ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة
او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات
الاولياء حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون
مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث

لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كان التفاصيل احادا وايضا الكتاب
ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تعبير الكرامة والى تفصيل بعض
جزئياته المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع
المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا
على المشهور بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا
المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي
على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب
ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه
كان بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها واما كلام
العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عم قال بينا رجل
يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا
وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله فقال النبي عم آمنت بهذا وغير ذلك
من الاشياء مثل رؤية عمر رض وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير

جيشه

جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع
سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رض السم من غير تضرر به وكجريان
النيل بكتاب عمر رض وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون
لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادة من الاولياء لاشتبه
بالمعجزة فلم يتميز النبي عن غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك
اي ظهور خوارق العادة من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة
انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار
بالقلب واللسان برسالة رسول الله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه
حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر
ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم
معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة
لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا
ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات
بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء

لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص
عيسى عم اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر
يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد في الارض في الجملة
انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم
وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا
والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي عم زوجه رقية ولما ماتت رقية
زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رض
من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلعم على هذا وجدنا السلف والظاهر
انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا
بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رض
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول
من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول عم في اقامة الدين بحيث يجب

على كافة

على كافة الامم الاتباع ثابتة على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد الرسول
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رض وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم
توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة
والمنازعة على خلافة ابي بكر رض فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رض على رؤس
الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة
رض ولنازعه علي رض كما نازع معاوية رض ولاحتج عليه لو كان في حقه
نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله الاتفاق
على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رض لما ايس من حيوته
دعا عثمان رض واملى عليه كتاب عهده لعمر رض فلما كتب ختم الصحيفة
واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
بعلي رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رض وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد
الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رض وبايعه بمحضر من الصحابة
فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد

عثمان رضه وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضه
والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد
وما وقع من الاختلافات بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل
من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور
في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضه على رأس ثلثين
سنة من وفات النبي عم فمعاوية رضه ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء
وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء
العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز رضه مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة
لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون
وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب
على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا
لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا
اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت

كل امام

كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله
والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد
ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول
الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم
وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز
الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة
قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا
كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة
اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا
نعم يحصل بعض النظام في امور الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم
والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون
الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم
ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم

بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة امام ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون
امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا
ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان
وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي رضه ثم ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين رضه ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن
العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ
الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى
والخضر وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض
المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه
الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا
ظاهرين بين الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف
الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل

ويكون

ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضه يعني
يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد
لكن لما رواه ابو بكر رضه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه
لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا
لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضه مع انهم لم يكونوا من بني هاشم
وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد
المطلب جد رسول الله عم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد
المناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن
مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار
بن معد بن عدنان ثم العلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب
ابنا عبد المطلب وابو بكر رضه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر
بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضه لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى
بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رضه لانه
ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضه مع عدم القطع بعصمته

وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل
الاشتراط واحتج المخالف بقوله لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق
الله تع فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تع
يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال
الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا
لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لانه
المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر
وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضه الامامة شورى بين ستة مع القطع
بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة
مع انه لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير جائز نصب امامين مستقلين
يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة واما فى

الشورى

واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات
عقل ودين والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح
ولانه لا يحصل له من الهيبة ما يحصل للرجال الكاملين
الجمهور سائسا اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه
اى قوته
وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل
بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تع
والجور اى الظلم على عباد الله تع لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء
بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد
باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء
فبقاء اولى وعن الشافعى رحه ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض
وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحه
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رضه من اهل الولاية
حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية

ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره
اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر على العلماء الثلثة لا يجوز
قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل
ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي
خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف
كل بر وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة
خلف الفاسق والمبتدع محمول على الكراهة ولا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم
جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة
خلفه لما ان شرط الصلوة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى
التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على
الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة
فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها

اي المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر والصلوة على كل بر وفاجر وغير ذلك من المذكورات

في اصول الكلام

في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول
فيجب مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل
الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي
يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة
او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل
من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة
الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن
الطعن فيهم كقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث
وكقوله عم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الله ثم في مناقب
كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لو لم يجز ذكر الصحابة الا بخير لما وقع المنازعات
والمحاربات منهم فان ذلك لا يدل على ان ذكر بعضهم بعضا قد يكون بغير
الخير فلا يكون فوق المنص ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير جايز فاجاب

فلم يحامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية
فكفر كقذف عايشة رض والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج
على الامام ومع هذا [illegible] اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة
وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عم نهى عن لعن المصلين
ومن كان من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم
اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رض واتفقوا على جواز اللعن
على من قتله او امر به او اجازه ورضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين رض واستبشاره
بذلك واهانته اهل بيت النبي عم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا
فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد
بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم بالجنة حيث قال النبي عم ابو بكر
في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة
وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة
وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رض لما ورد
في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة والحسن والحسين

سيدا شباب

سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر
مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد
بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين
في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور سئل علي
بن ابي طالب رض عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عم ثلاثة ايام
ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكرة عن رسول الله عم انه قال
رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه
ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري رض ادركت سبعين نفرا من الصحابة رض
يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رض ما قلت في المسح على الخفين
حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح
على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رض عن السنة والجماعة
فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين ولا نحرم
نبيذ التمر الجر وهو ان ينبذ تمرا او زبيبا في الماء فيجعل في اناء من الخزف
فيحدث فيه لذع كما في الفقاع وكان ينهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت

جاز او افتى بالجواز ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض
واما اذا اشتد وصار مسكرا فالقول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة

ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة
مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي
كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع
بان النبي عم متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل

العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات
الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق
يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
يسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل
الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكليف في حقهم
اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه
من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

ما لم يعرف

ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك
لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول
عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم
وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال
والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب اليه
بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال
الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة بخلاف الاحاد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله
فمن قذف عائشة رض بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء
على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر
في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا ان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر

والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح المحارم او شرب الخمر
او اكل الميتة او اكل دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون
الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال للحرام هذا حلال
لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى انه لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان
فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه
يكفر لان حرمته هذا ثابت في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة
فقد اراد ان يحكم الله تع ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رح في كتاب
الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رح انه لا يكفر وهو
الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تع بما لا يليق به
او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى
ان لا يكون نبي من الانبياء الله تع على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه
مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسايد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر
بالله تع او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها

وكذا لو قال

وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير طهارة
متعمدا يكفر وان وافق الكعبة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك
من الفروع واليأس من الله تع كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
والامن من الله تع كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس من الله تع وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تع فيكون المعتزلي
كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد
من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس
ان يوفقه الله تع للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تع
فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير
كافرا لياسه من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد
استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم
لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب
الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب
كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد عم والكاهن
يكفر

فهو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل من الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم
الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا
من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله تع لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة
او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى
ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم
ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية
تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه
الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم
لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال
وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات
نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس
مرهونة بما كسبت والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث

الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف
فلو لم يكن للاموات فيه نفع لما كان له معنى وقال عم ما من ميت يصلي عليه امة
من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن
عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال
الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال رسول الله عم الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية
فان الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار
في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تع ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم
او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع
يديه اليه تع ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية
وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تع
لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تع وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله
لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى

في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب محمول على كفران النعمة
وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من
المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال
الصدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها
من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء
وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال
حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون
فقلنا نذكر الساعة قال عم انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال
والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عم بن مريم ويأجوج
ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث
الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها
وكيفياتها فليطلب في كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات
والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ ويصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب

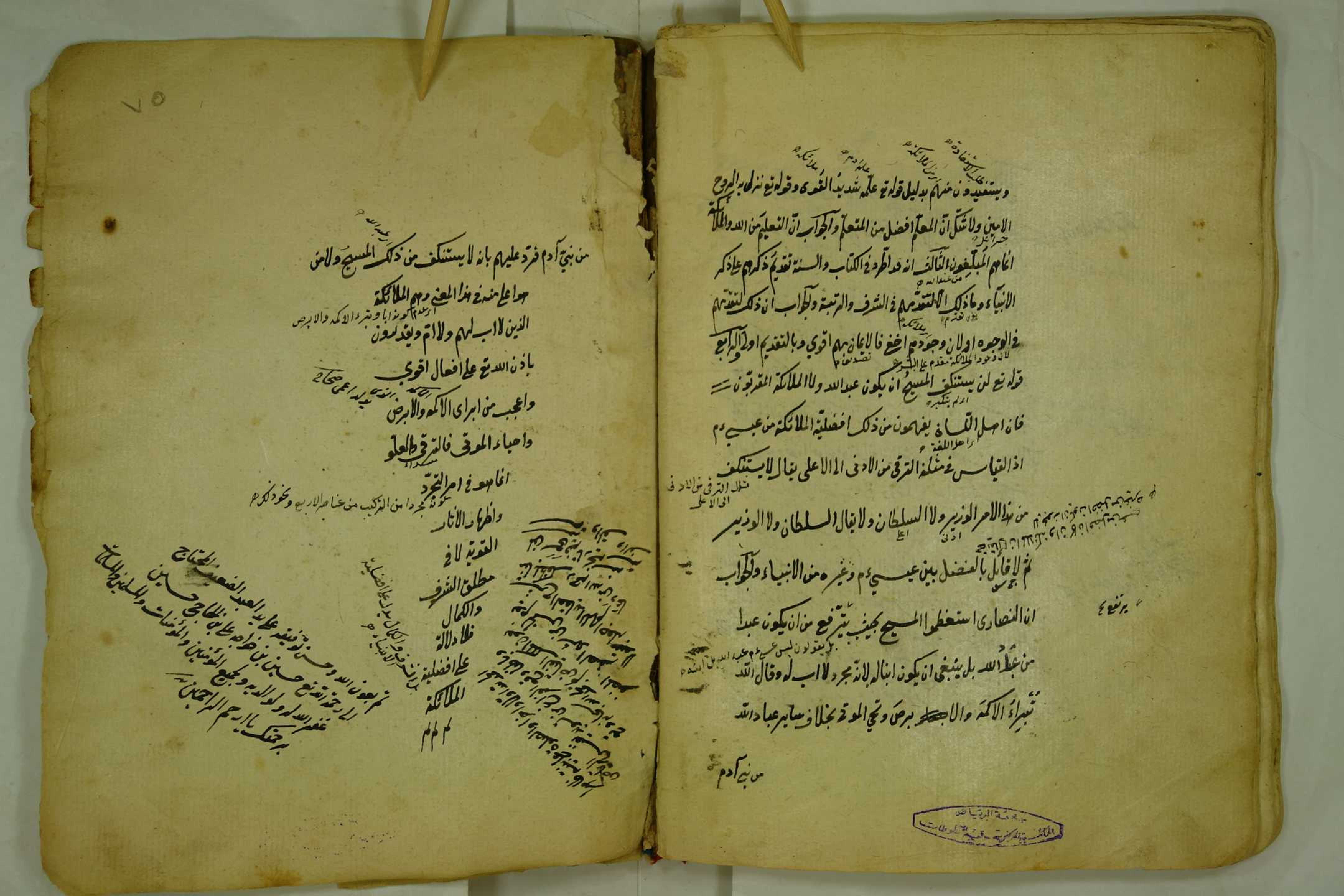
وهذا الاختلاف

وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام
ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد
او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني
ان وجده المجتهد اصاب وان فقده فهو اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضه وخفائه ولذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب
في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابو منصور رح او انتهاء
فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه
على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار
وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة
والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتينا
حكما وعلما والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم وفهمه الثاني الاحاديث

والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة
المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث
آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت
فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رض بعضهم بعضا
في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت
بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة
في العمومات الواردة في شريعة نبينا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد
او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والاجوبة عن تمسكات المخالفين
يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل
الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة
الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة
واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول ان الله تع امر الملائكة بالسجود لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تع حكاية ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار

وخلقته

وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني
ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد
منه الى تفضيل آدم عم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر
على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية
يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية
والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات
مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب
المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول
ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات
كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة
عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول
الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون من الملائكة



ويستفيدون منهم بدليل قوله تع علمه شديد القوى وقوله تع نزل به الروح

الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة

انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر

الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم

في الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع

قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون

فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عم

اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف

من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير

ثم لا قايل بالفضل بين عيسى عم وغيره من الانبياء والجواب

ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا

من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناله لانه مجرد لا اب له وقال الله

تبراء الاكمه والابرص وتحي الموتى بخلاف ساير عباد الله

من بني آدم

من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من

هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة

الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون

باذن الله تع على افعال اقوى

واعجب من ابراء الاكمه والابرص

واحياء الموتى فالترقي والعلو

انما هو في امر التجرد

واظهار الآثار

القوية لا في

مطلق الشرف

والكمال

فلا دلالة

على افضلية

الملائكة

تم تم تم

تم بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف المحتاج

الى رحمة ربه تع حسين بن خواجه علي بن الحاجي حسين

غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات

برحمتك يا ارحم الراحمين

یا الله یا رحمن یا سبوح

الحمد لولیه الحمد لله که طالعت مجاهنه

[illegible]

الحمد لولیه والصلوة علی نبیه وعلی آله وصحبه اجمعین

لم تطلق ثلثا وان لم ترضى براجعتك و راجعت امرأته

والاشهاد مندوب عليها ولو قال بعد العدة راجعتك

لاكن راجعتك و قالت مجيبة مضت عدتي وان قال زوج الا[مة]

فيها وصدقه سيدها وكذبته او قالت مضت عدتي و ا...

ان طهرت من الحيض لاكثر لعشرة وان لم تغتسل ولاقل

يمضي وقت صلوة او تيمم وتصلي ولو اغتسلت ونسيت

ولو عضوا لا ولو طلق ذات حمل او ولدت منه وقا[ل]

خلا بها وقال لم اجامعها ثم طلقها لا فان راجعها ثم ولدت

لك الرجعة ان ولدت طالق فولدت ثم ولدت من بطن ا[خر]

فانت طالق فولدت ثلثة في بطون فالولد الثاني والثالث